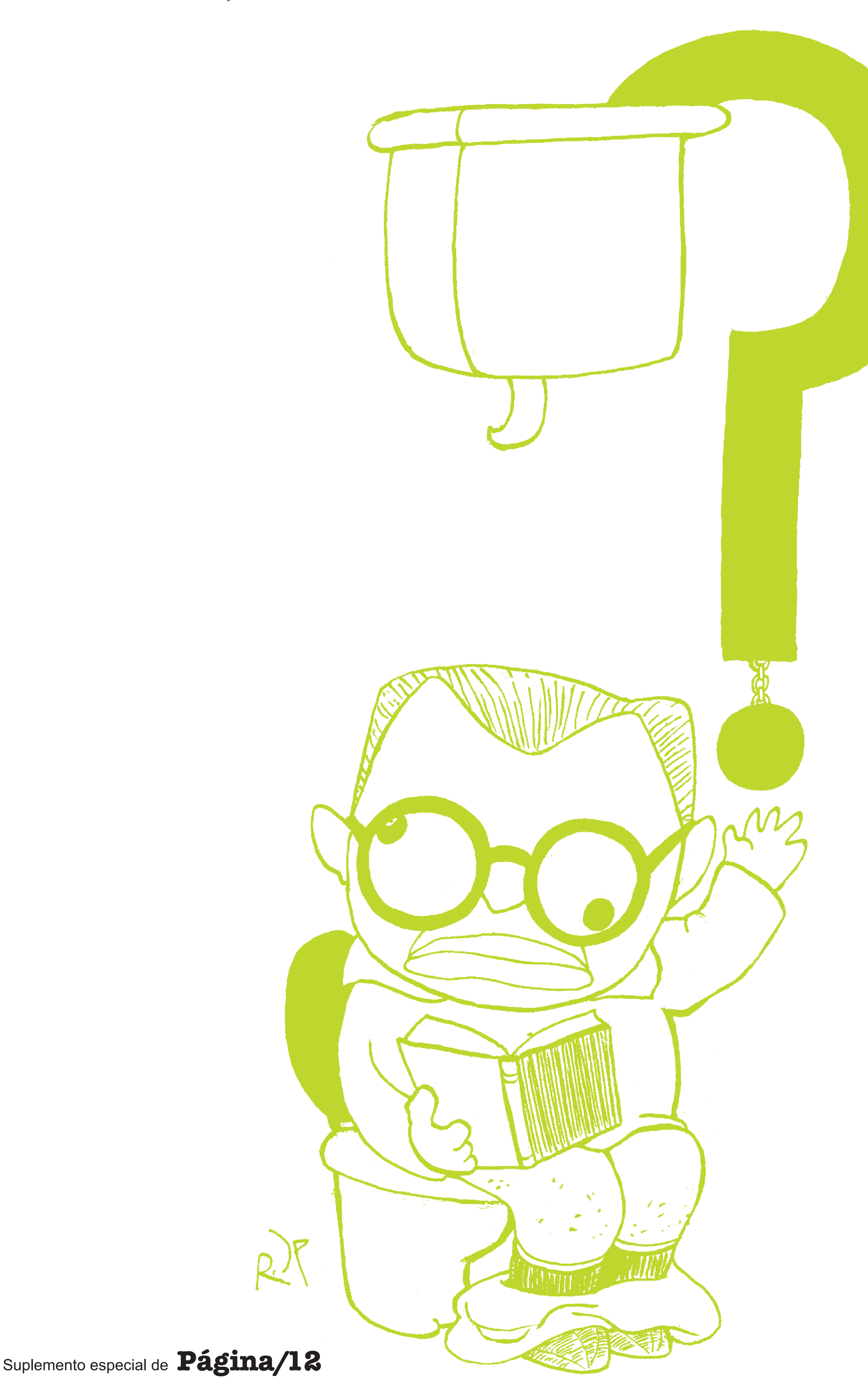
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

CLASE N° 34

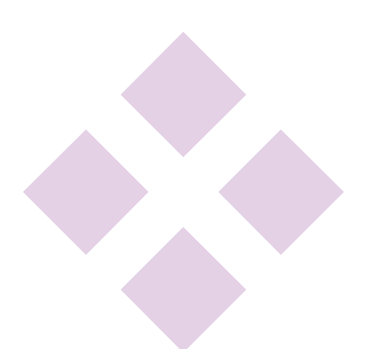
SARTRE, "CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA"(II)



QUÉ ES LA FILOSOFÍA

Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Luego de concluir *El ser y la nada*, Sartre dirige su atención hacia el marxismo. He aquí un punto de torsión. Que yo sepa, no lo dijo, pero el Heidegger II no lo convocó para nada. En lugar de imaginar al hombre pastor del Ser le interesó más el hombre comprometido con la historia, la praxis, el cambio revolucionario. ¿Por qué la historia? ¿Ignoraba eso que tantos decían? ¿Ignoraba que el siglo de la historia había pasado, y era el XIX y no el XX? Supongo que esto le habrá parecido un reduccionismo. Ningún siglo es sólo el siglo de *algo*. ¿O no tenía historia el siglo XX? La tenía y hasta la tenía en exceso. Había que meterse en ella. Así, la conciencia fenomenológica ya no habría de intencionar sobre el "mundo". El "mundo" ya no habría de ser el de los Otros, el de la mirada, el de las trascendencias trascendidas, el de la mala fe. Habría de ser –sin dejar de ser lo que *El ser y la nada* había revelado– el mundo de la historia y sus conflictos. ¿Cómo dar cuenta de ellos? Empieza a surgir el gran proyecto. Unico en el siglo: la unión de la fenomenología con el marxismo. La unión del sujeto que se expectora y de la materialidad irrecusable de los conflictos históricos.

El marxismo al que Sartre se enfrenta es pobre, es un estalinismo obediente, un cascarón verticalista con anclaje en Moscú. Estos marxistas han convertido al hombre en un elemento inerte gobernado por leyes de exterioridad. Terminan, así, por aniquilar el supuesto de toda filosofía revolucionaria: la libertad. Si hay un acto libre es el acto revolucionario. Una filosofía que intente dar cuenta de él, que intente iluminar teóricamente una praxis de liberación deberá tener presente esta conclusión de *El ser y la nada*: la condición primera de la acción es la libertad.

EL PRIMER ACTO DE LA REBELIÓN ES LA LIBERTAD

Acaso ya se entienda por qué nos interesa Sartre: a la anulación de la subjetividad en manos de Heidegger y los posmodernos, nosotros, ciudadanos de la periferia que necesitamos de la política, proponemos recuperar la libertad del sujeto crítico-práctico. Un divulgador español, tan deslumbrado por Heidegger como tantos otros, ha escrito: "Hemos tenido que esperar a los autores post-modernos para que se entendiese a Heidegger, junto a Nietzsche, como lo que verdaderamente es: el profeta de la disolución de la subjetividad y el heraldo de la última renuncia a la idea filosófica de la fundamentación" (Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 223). Sobre la idea de fundamentación ya discutiremos. Sobre la disolución de la subjetividad digamos que, sin ella, estamos desarmados. Una conciencia crítica de las desigualdades, injusticias y hambrunas del mundo periférico se logra desde una subjetividad que *rompe* con eso que el Poder quiere hacer, todos los días, de nosotros, hombres sin subjetividad, masificados consumidores de la cultura hegemónica de los medios de comunicación. La *fundamentación* recibe la crítica de ser siempre un supuesto metafísico: un absoluto. A nosotros nos interesa menos fundamentar una praxis que ir generando una subjetividad crítica que nos lleve a ella. Para eso, lo que dice Sartre: el primer acto de la rebelión es la libertad.

Sigamos. Sartre, sobre la temática del marxismo, escribe su primer texto de alguna ambición en 1946, en su revista *Temps modernes*, que marcó a fuego una época. Busca, aquí, la génesis de la filosofía burguesa y la del materialismo marxista. "Todo miembro de la clase dominante es hombre de derecho divino. Nacido en medio de jefes está persuadido desde su infancia de que ha nacido para mandar y, en cierto sentido, esto es cierto porque sus padres, que mandan, lo engendraron para mandar" (*Materialismo y revolución en la república del silencio*, ed. cit., p. 118). Este individuo es una síntesis a-priori del hecho y del derecho. Existe porque tiene derecho a existir. Sartre no desarrolla este punto pero aquí hay una esencia que precede a la existencia. O hay una facticidad ya constituida por el ser-en-el-mundo de este hijo de burgueses. La facticidad del obrero no es la misma que la del burgués. En algunos textos de los *Escritos imprudentes* desarrollé, cautelosamente, el concepto de existencia-destino. El alumno que, pongamos, en una escuela de Catamarca se desmaya en el aula por hambre, ¿no tiene su desarrollo neuronal deteriorado? ¿No está *ya* derrotado por el joven bien nutrido de algún colegio privado de Buenos Aires? ¿Puede vencer ese destino el niño hambriento de Catamarca? No. ¿No es entonces su existencia una existencia destinada? ¿Una existencia-destino? Sartre se acercará a estos temas en la *CRD*. Y años después dirá su frase: "Ante un niño que tiene hambre *La náusea* no vale nada". Lo que despertará agrias críticas de todo tipo. Sobre todo una: la literatura no se escribe para eliminar el hambre. Como sea, la frase de Sartre debe ser entendida como una frase-alarma. Trataba de llamar la atención, de modo extremo tal vez, sobre el hambre en el mundo.

El amo (retoma Sartre estas figuras hegelianas) es este ser justificado por sus padres, que son amos y hacen de su hijo lo que ellos son. El esclavo queda confinado a la naturaleza. Esta situación genera una dialéctica. El esclavo –al trabajar la materia– aprende *la lección de las cosas*. Se hunde en el determinismo de la materia y rechazará toda filosofía que no persevere en esa relación primordial. "Como Sansón, que aceptaba sepultarse bajo las minas del templo con tal que los filisteos perecieran con él, el esclavo se libera suprimiendo la libertad de sus amos junto con la suya y hundiéndose con ellos en la materia" (*Materialismo y revolución*, ibid., p. 128). El amo ha sido alcanzado. Él también es ahora una cosa, él también es un natural. Y el materialismo dialéctico (el *materialismo naturalista-metafísico*) se presentará para expresar esta situación del esclavo. Su primer movimiento consistirá en reducirlo todo a la naturaleza. Sólo que (insiste Sartre en esta objeción) si el esclavo no es más que un ser natural (y no ya un ser natural humano, activo, como lo quería el joven Marx), ¿cómo podría *distanciarse* de su situación, cómo podría concebir un estado de cosas superior al que vive, cómo podría, en suma, *romper con el dato y revolucionarlo prácticamente*? Y las preguntas podrían multiplicarse: ¿no ha demostrado *El ser y la nada* que no se puede superar el ser permaneciendo en él? ¿No hemos visto que es recién a partir del día en que concebimos un estado de cosas superior al presente que nuestro presente (nuestra *situación*) se vuelve intolerable? Si hundimos al obrero en el ser jamás podremos extraerlo de ahí y nada nos permitirá comprender la soberana negatividad del acto revolucionario.

EL COGITO SE PONE A TRABAJAR

El siguiente paso de la argumentación sartreana tiene *decisiva* importancia en su obra. (Acaso necesite recordar que estamos siguiendo un texto de 1946. No es breve y es el primer texto en que Sartre se mete fuertemente con el marxismo, filosofía que será su obsesión de aquí en adelante, unida, desde luego, a sus inicios fenomenológicos: nada dejará atrás. Como dice Deleuze: *era un genio de la totalización*. Que es, por otra parte, lo que la filosofía debe ser. Totalización, destotalización, totalización, etc.). Acabamos de ver cómo el obrero se hunde en el determinismo universal de la materia y cómo la filosofía que lo expresa lo considera exclusivamente en su *inercia de cosa*. Sartre mostrará, por el contrario, que lejos de descubrir su esclavitud en el trabajo, el obrero descubre ahí, a través de su dominio práctico sobre la materia, el origen de su soberana libertad. *El cogito se ha puesto a trabajar*, si se me permite decirlo así. A partir de este momento, este cogito laborioso recibirá el nombre de praxis. Este es un paso exquisito en el desarrollo de la filosofía sartreana. Él no lo dice así. Jamás dice: "Mi deslizamiento de la fenomenología al marxismo consiste en transformar al cogito en praxis". Confesión: es una tesis que propongo. Ya han visto ustedes –sobre todo a esta altura de los acontecimientos– que junto a la exposición de todos estos filósofos talentosos y hasta geniales del centro del Saber me he permitido (desde mi condición, cuya sinceridad ustedes pueden creer o no, de "subfilósofo de la periferia") proponer posturas personales. Pero la filosofía se enseña mal si el que la enseña no enseña también que es indispensable un punto de vista propio. No sobre todo. No todo merece un "punto de vista propio". Pero la filosofía está para que la enseñemos con rigor y para que enseñemos a opinar –a *filosofar*– libremente sobre aquello que enseñamos.

Seguimos. Al modo del esclavo hegeliano, el esclavo sartreano encontrará en el trabajo su elemento liberador. Es en lo más hondo de su esclavitud donde toma conciencia de su libertad a través de la eficacia de su acción concreta. "Si descubre la relación de causa a efecto, no lo hace padeciéndola sino en el acto mismo que trasciende el estado actual (...) hacia cierto fin que ilumina y define tal estado desde el fondo del futuro. De este modo, la relación de causa a efecto se revela *en y por la eficacia de un acto que es a la vez un proyecto y una realización* (...). A no ser por la luz que este fin arroja sobre la situación actual, no habría en ésta relación de causalidad alguna ni relación de medio a fin o, mejor dicho, habría una infinidad indistinta de medios y fines, de efectos y de causas" (*Materialismo y revolución*, ed. cit., pp. 129/130). Vemos aquí la funcionalización –aplicados al campo de la materialidad del trabajo– de los conceptos de *El ser y la nada*. Sartre los une a las brillantes descripciones que nos legó Hegel sobre la dialéctica del trabajo (escritos juveniles de Jena y *Fenomenología del espíritu*) y emprende su análisis. (Ya veremos la interpretación radicalmente distinta que tiene Deleuze, siguiendo a Nietzsche, de la dialéctica en tanto toma como punto esencial la *afirmación* del amo.)

El obrero se somete al determinismo de las cosas. Es un momento ineludible de la dialéctica del trabajo: *aprehender la lógica interna del objeto*. Sartre, en la *CRD*, lo llamará exteriorización de la interioridad. La interioridad, en efecto, debe afectarse de inercia en su ser para trabajar sobre el objeto inerte. Pero este hecho, este *hacerse-cosa* a sí mismo no es más que un *momento* del proceso del trabajo. El error del materialismo-metafísico ha sido detenerse en él. En verdad, todo trabajo es ante todo teleológico. Sartre podría haber citado a Marx en su ayuda: "Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro" (Marx, *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 130). Esta actividad teleológica es la que revelará la libertad del obrero. Es por ella que aparecen medios y fines. Es por ella que hay algo así como una *resistencia* en la materia. Volveremos sobre esto al tratar la *praxis individual* en la *CRD*. Lo que debemos retener aquí es algo que ya dijimos: *el acto del trabajo es la libertad misma*. Es ahí, por consiguiente, donde se inicia toda liberación. (*Nota*: Importa señalar, para los días actuales, que la destrucción del trabajo, el desempleo, la exclusión, son un gran triunfo del neoliberalismo. Al desaparecer la cultura del trabajo no sólo desaparece la organización de la clase obrera, sino la posibilidad del obrero de descubrir su libertad en la praxis teleológica del trabajo. Así lo vería Sartre.)

Pero hay otra condición del obrero que interesa a Sartre: su contingencia. Hemos visto que el burgués era hombre de Dios, era esperado por sus padres, era esperado por sus semejantes, era una síntesis a-priori del hecho y del derecho. No ocurre lo mismo con el obrero: éste es simplemente de hecho, nadie lo espera y la máquina lo designa como fácilmente reemplazable. *No podría encontrar en ninguna parte su necesariedad.* Está, pues, arrojado en el mundo, nada puede ocultarle su radical contingencia, su facticidad. La condición obrera es la condición humana tal como Sartre la describe en *El ser y la nada.* Así las cosas, una filosofía revolucionaria deberá "desechar el mito materialista y tratar de probar: 1) que el hombre es injustificable; que su existencia es contingente en el sentido de que ni él ni Providencia alguna la han producido; 2) en consecuencia, que todo orden colectivo establecido por hombres puede ser superado por otros órdenes; 3) que el sistema de valores vigente en una sociedad refleja la estructura de tal sociedad y tiende a conservarla; 4) que, por lo tanto, puede ser siempre superado por otros sistemas, que no se perciben claramente

puesto que la sociedad que han de expresar aún no existe, pero que se presienten y, para decirlo todo, se inventan en el esfuerzo mismo de los miembros de la sociedad por superarla" (*Materialismo y revolución*, ed. cit., pp. 123/124). En suma: *que sólo una filosofía de la libertad puede constituirse en la filosofía de la revolución.*

FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO

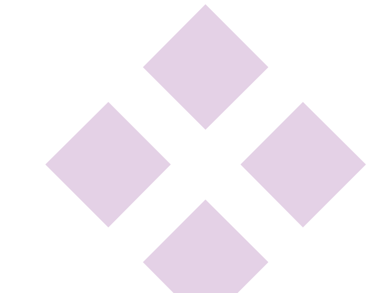
La *Crítica de la Razón dialéctica* es un libro atemorizante. Tengo la edición de Losada de 1963, la primera que se editó en español (en esos años nuestro país llevaba la delantera en estas cosas, ya lo dije). El primer tomo tiene 533 pp. El segundo 543. Una sencilla suma nos dará la pasmosa cifra de 1076 pp. Sartre la escribió apelando a todo tipo de elementos: desde las anfetaminas hasta la cerveza, que no se llevan bien. Tal vez por eso Tomás Abraham, en un programa de Canal (a) dedicado a Sartre, dijo que no le creía. El testimonio del freak (el gran Jean-Paul lo era) se torna verosímil por la casi descomposición vital con que Sartre marchó a la muerte. Estaba triturado por todas partes. Era una especie de señor Valdemar de la filosofía. Esto era el resultado de una elección. Solía declarar que no le importaba perder diez años de su vida con tal de escribir una obra como la *Crítica*. Añadía que hablaba sin vanidad. Que lo creía en serio. Que importaba más dejar una obra importante, que, eso sí, no dudaba habría de serlo, que vivir algunos años más. Abraham, que habla con mucha pasión en ese documental –diferenciándose de los otros filósofos, aburridos todos como chupar un clavo–, dice que de tanta obsesividad, de tantas anfetaminas, de tanto alcohol, de tantos paquetes de cigarrillos (Sartre fumaba incesantemente) sólo podía salir lo que salió: "Una obra ¡imposible!".

Una vez publicada, la *Crítica* tuvo sus lectores, pero estuvo lejos de causar algo, cualquier cosa que justificara diez años de vida. Ni siquiera fieles discípulos de Sartre como Francis Jeanson, que había escrito un notable trabajo sobre el problema moral en, sobre todo, *El ser y la nada*, se atrevieron con la *Crítica*. Para colmo, pronto apareció *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss. Y luego los trabajos de Althusser postulando un antihumanismo que apuntaba hacia Sartre. Como sea, la obra permaneció como un esfuerzo poderoso del filósofo más estudiado y célebre de Francia. Pero un mojón algo venerable no invita a la lectura. La moda estructuralista se desató incontenible y Heidegger y Nietzsche ocuparon el centro de la escena. A esto hay que añadir cuestiones menos trascendentes pero decisivas: *Mil mesetas* es un texto de gran extensión y dificultad, ¿por qué habría de esforzarse un joven de –supongamos– los años ochenta con la *Crítica* en lugar de hacerlo con el libro de Deleuze y Guattari? Así ocurrió. Ahora es distinto. Ahora *todo* importa. Acaso porque ya *nada* importa. O porque ese temor recorre nuestro tiempo. Pero ese temor, si no paraliza, es dinamizante: nos lleva a revisarlo todo. El estructuralismo agoniza en la academia norteamericana, su último refugio (y casi solamente en el área de la crítica literaria y con la ya venerable y transitada deconstrucción). No han surgido nuevos filósofos *universales*. Si uno se pregunta quiénes fueron los últimos se responderá "Heidegger". Y también "Sartre": el filósofo que durante dos décadas tuvo en vilo a la filosofía, a la literatura y a la política. El último de los intelectuales comprometidos. Una raza muerta. Aniquilada por la caída del marxismo, del Muro, por el triunfo del liberalismo de mercado. Hoy, sin embargo, se buscan nuevas respuestas. La entrada estrepitosa del Oriente terrorista en esa historia que Hegel y Heidegger imaginaron *solamente* europea lleva a revisar la *totalidad.* Una totalidad que el atentado a las Torres restableció brutalmente. La guerra es –hoy– global. Si lo es, ¿por qué no revisitar la gran obra de alguien a quien Deleuze llamó el "genio de la totalización"? Y añadamos, porque es necesario, también de la "destotalización" y la "retotalización". ¿Cómo no interesarnos (para entender nuestro tiempo) en el libro del que Deleuze, en 1964, dijo que era uno de los más bellos e importantes que se habían publicado?

La *CRD* está precedida por un texto que Sartre ya había publicado con anterioridad: *Cuestiones de método*. La obra empieza en verdad con su correspondiente *Introducción* y con su primera parte a la que Sartre señala con la letra A. Se titula "Dialéctica dogmática y dialéctica crítica". La dialéctica dogmática es la que busca fundamentar la dialéctica en exterioridad: desde el objeto (*Naturaleza*, en Engels y Lenin). El ser no puede darnos el fundamento de la negación. Una negación de la negación sólo puede darse dentro de un proyecto totalizador. Y como en el ser (en el objeto) no hay totalizaciones es forzoso que la negación siga viniendo al mundo por la realidad humana. ¿Por qué esta discusión? ¿Qué importancia metodológica tiene? Sartre intenta una *crítica* de la Razón dialéctica. Esto significa: fijar sus alcances y límites. Habrá que descubrir el *lugar* de esta tarea. Y como la Razón dialéctica no es un accidente ni un hueso, ese lugar será la Historia, jamás la Naturaleza. En la Introducción del *Anti-Düring* Engels afirma que la Naturaleza es "la piedra de toque" de la dialéctica. Agradece a las "modernas ciencias naturales" los datos "extraordinariamente" copiosos que han ofrecido y con ellos se puede demostrar que la naturaleza "se mueve" por los cauces de la dialéctica. Sartre sabe que está argumentando contra una teoría rústica que no tiene asidero alguno. Ni en tiempos de Engels ni en sus tiempos. Pero utiliza este dinosaurio anti-dialéctico y positivista, que entusiasmó no sólo a Engels sino a Lenin y a los marxistas estalinistas (a los franceses que acusaban a Sartre de "individualista burgués"), para demostrar que la dialéctica sólo puede ser hallada donde se produce: en la Historia. En suma: Sartre no se molesta demasiado en averiguar si la naturaleza es o no dialéctica, sino en afirmar que si hemos de encontrarle un fundamento a la Razón dialéctica este fundamento es él mismo dialéctico y se encuentra donde dijimos: en la Historia. Reemplacemos "naturaleza" por "ser" y entenderemos mejor qué quiere Sartre: la dialéctica no pertenece al ser. *No hay dialéctica del ser*. Si tomo coraje y retrocedo al lenguaje de *El ser y la nada* me atreveré a decir que si la dialéctica no pertenece al Ser, pertenece a la Nada. ¿Qué es la Nada? Lo sabemos: el para-sí, la realidad humana, entregada, aquí, en la *CRD*, a la praxis histórica. Sigamos con la simetría con *El ser y la nada*: allí se trataba de expulsar las cosas de la conciencia. Los psicólogos la habían colmado de elementos inertes a causa de sus esquemas mecanicistas. Husserl había puesto en ella el Ego trascendental doblando al Ego empírico. Heidegger había hecho del ser-en-el-mundo una estructura interna del Dasein. Si en *El ser y la nada* se trataba de salvar, en un primer paso fundante, la traslucidez de la conciencia, en la *CRD* se trata de salvar la traslucidez de la Historia. Esta, como la conciencia-mundo, no remite más que a sí misma. Todo intento por condicionarla desde afuera, por hacerla aparecer como un momento inesencial de un proceso iniciado en las nebulosas, no puede sino llevar a afectarla de inercia y a considerarla según los esquemas de la Razón analítica. Pero la Historia es dialéctica. Y si el *lugar* de la dialéctica es la Historia es ahí donde habrá que buscarla y hacer su crítica. El paso siguiente, entonces, consiste en presentar los instrumentos que se utilizarán en esa tarea.

IDENTIDAD ONTOLÓGICA Y RECIPROCIDAD METODOLÓGICA

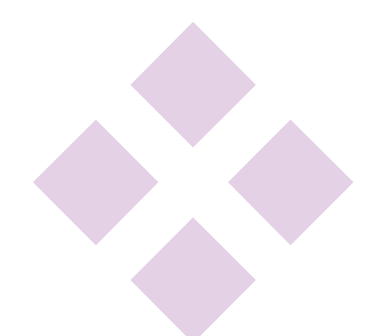
Pero antes de pasar a las *cuestiones metodológicas* de la *CRD* dejaremos clarificados algunos puntos. 1) A través de estas discusiones con el marxismo, Sartre lleva a primer plano el problema de la Historia. El cogito tiene que salir de sí mismo tan radicalmente como en *El ser y la nada* y *unificarse* en las objetividades del mundo. No hay sujeto-objeto. La terminología cambia. Hasta aquí la conciencia era conciencia (de) sí en tanto conciencia (de) objeto. Este *objeto* pasará a denominarse "materialidad" o "mundo material". Y el cogito (ahora más que nunca definido por su acción: léase "trabajo") recibirá el nombre de "praxis". 2) El mundo en que el hombre ahora es se diferencia del de *El ser y la nada*. Lo que de aquí en adelante el para-sí hace aparecer con su surgimiento no es un "mundo" sino una "Historia". Y las relaciones concretas con los Otros ya no son la mirada, el cuerpo, el amor, el lenguaje, el masoquismo, la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo (todo eso con que Sartre deslumbró en su primera gran obra y hasta logró deslumbrar –testimonio de Gadamer de por medio– al mismísimo Heidegger), sino la lucha de clases, la explotación, la alienación. Lo que Masotta encontraba en él y añoraba en Lacan. Cierto es que la *CRD* –al ser una summa metodológica– se mueve en un campo formal, y los marxistas dogmáticos criticarán, neciamente, este aspecto, pero el tratamiento de la lucha de clases, la explotación, la alienación, etc., encuentran su *inteligibilidad dialéctica*. Como Sarte es un hombre de empresas desmedidas, se proponía en un segundo tomo abordar los concretos problemas históricos. No lo escribió. Pero escribió *El idiota de la familia*, que viene a demostrar este principio fundamental de la *CRD*: *entre individuo e historia hay identidad ontológica y reciprocidad metodológica*. Se puede partir del individuo (de la conciencia fenomenológica) y llegar desde ahí a la más concreta de las totalizaciones históricas. Tenemos aquí la gigantesca empresa de la *CRD*: unir la fenomenología y el marxismo. Sartre, el fenomenólogo que estudió a Husserl y a Heidegger en Berlín, se lanza a mixturarlos con Marx. Sólo él podía hacer esto. 3) Insistamos: en sus polémicas con el marxismo, Sartre vuelve a sus tesis fundamentales: la espontaneidad de la conciencia, la libertad, el proyecto. Y el intento existencialista por no perder al individuo. Esta dimensión *humanista*, que atraviesa toda la obra sartreana y es quizá su esencia misma, la veremos aparecer nuevamente, y con renovados bríos y momentos de genio, en las polémicas con el economismo y el sociologismo. Cosa que ocurre en las últimas páginas de la *CRD.* Todavía no estamos ahí.



Hemos mezclado –en busca de una inteligibilidad más honda y metódica del pensamiento de Sartre– las categorías de *El ser y la nada* con las de la *CRD*. En *El ser y la nada* leemos: "Así, el tiempo de la conciencia es la realidad humana que se temporaliza como totalidad que es para sí misma su propia inconclusión; es la nada que se desliza en una totalidad como fundamento *destotalizador*. Esta totalidad que corre en pos de sí y se deniega a la vez, que no podría encontrar en sí misma término alguno a su trascender porque ella es su propio trascender y se trasciende hacia sí misma, no podría existir en ningún caso en los límites de un instante. *Jamás hay instante en que se pueda afirmar que el para-sí es*, porque, precisamente, el para-sí no es jamás. Y la temporalidad, al contrario, se temporaliza enteramente como denegación del instante" (*El ser y la nada*, ed. cit., p. 221). ¿Se va armando el aparato categorial? Sigamos y con perseverancia: los frutos de un gigantesco desarrollo fenomenológico-dialéctico nos aguardan.

El punto (B) de la *CRD* se titula: *Crítica de la experiencia crítica*. Me atrevería a retitularlo así: *El movimiento totalizador-totalizado de la experiencia crítica y la cuestión metodológica*. Adelante. Efectuar una crítica de la experiencia crítica significará enunciar esta experiencia totalizadora en su singularidad técnica, enumerar los instrumentos de pensamiento que utilizará y esbozar el sistema concreto que acabará por constituir. Estamos en el corazón de la *CRD*. "¿Por qué *experimentación* definida esperamos manifestar y probar la realidad del proceso dialéctico? ¿Cuáles son nuestros instrumentos? ¿Cuál es el punto de aplicación de éstos? ¿Qué sistema experimental debemos construir?" (*CRD*, tomo I, p. 191).

El punto de partida consiste en distinguir las nociones de *totalidad* y *totalización*. "La totalidad se define como un ser que es radicalmente distinto a la suma de sus partes, se vuelve a encontrar entero –con una u otra forma– en cada una de éstas y entra en relación consigo mismo ya sea por la relación con una o varias de sus partes, ya por su relación con las relaciones que todas o varias de sus partes mantienen entre ellas" (*CRD*, tomo I, p. 193). Pero la característica de una totalidad es que está *hecha*. Es decir, totalizada. Su estatuto ontológico es ya muy conocido por nosotros: es el del en-sí. O, si que-



remos usar la terminología de la *CRD*, lo cual es más ajustado, *es lo inerte*. No podrá ser, por consiguiente, un *acto*, sino solamente el vestigio de una acción pasada que se ha cristalizado en la inercia. *Es lo que Sartre llamará lo práctico-inerte*.

La totalización, por el contrario, es acto, praxis en curso. La totalidad aparece frente a ella como principio regulador: se reduce al conjunto inerte de sus creaciones provisionales. "Así, por un doble movimiento, la multiplicidad se multiplica hasta el infinito, cada parte se opone a las demás y al todo en vías de formación, mientras la actividad totalizadora aprieta los lazos y hace de cada elemento diferenciado su expresión inmediata y su mediación en relación con los otros elementos" (*CRD*, tomo I, p. 194). La inteligibilidad de la Razón dialéctica no puede ser, entonces, otra cosa que *el movimiento mismo de la totalización*. Ahora bien, epistemológicamente está totalización sólo será permeable a un conocimiento cuyos movimientos sean totalizadores. Pero este conocimiento –de ningún modo– será una nueva totalización de la totalización, sino sólo un *momento* de ella. O sea, es necesario "que la totalización comprenda en sí misma su *retotalización reflexiva* como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso del conjunto" (*CRD*, tomo I, p. 195, cursivas mías).

EL EXPERIMENTADOR Y EL SISTEMA EXPERIMENTAL

Una vez establecidas las nociones de totalidad y totalización comprobamos dónde nos han conducido: *Sartre ha ubicado al experimentador en el mundo*. Es decir, en el proceso de totalización. La idea de un conocimiento comprometido, del experimentador que forma parte del conjunto experimental, es otra de sus constantes. Si el cogito ha de ser el punto de partida epistemológico (atención: con las especiales características que tiene el cogito en Sartre y que señaláramos al estudiar la fenomenolgía en *El ser y la nada*) y si el cogito es ser-en-el-mundo y en *situación*, el conocimiento nunca puede ser conocimiento puro, *de-située*, sino conocimiento ubicado en el mundo. De esta forma, la verdad de la *microfísica* (que Sartre se ha empeñado en explicitar: "La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda en esta verdad de la microfísica: *el experimentador forma parte del sistema experimental*", *CRD*, tomo I, p. 37, cursivas mías) expresa el intento original sartreano: mostrar al hombre real en medio del mundo real. Esta idea ya la había formulado en *El ser y la nada*: el conocimiento no puede ser sino surgimiento comprometido en un punto de vista determinado que se *es*. O sea, si desde *El ser y la nada* hasta la *Crítica de la Razón dialéctica* el conocimiento es conocimiento comprometido, punto de vista que se es (el individuo que conoce conoce *desde* su facticidad), experimentación dentro del sistema experimental o totalización-totalizada es porque el punto de partida epistemológico está en el cogito. Entendido, en la *Crítica*, como la praxis libre del sujeto libre. Que este despliegue se haga desde ahí (el cogito-praxis) implica que Sartre (*pese a que el marxismo intenta el camino inverso*) sigue siendo el fenomenólogo de su primera gran obra que se une ahora al "genio de la totalización" de la *Crítica*. Además, recupera la fenomenología porque está seguro de superar así a los marxistas dogmáticos que ahogan la praxis individual desde sus esquemas materialistas al fundar la historia en exterioridad. Recordemos la frase que recortamos de Marx en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía: "Las mercancías no van solas al mercado". Sartre, conjeturo, está tratando de unir dialécticamente al mercado de Marx (la materialidad) con los hombres concretos sin los cuales las mercancías permanecerían en su inmóvil inercia de *cosa*. ¿Estamos siguiendo el esfuerzo de esta obra? Es, entre otras cosas, una bofetada al stalinismo. Una recuperación del individuo y la libertad (que la burguesía reclamó siempre como propiedad suya) para la epistemología marxista.

"Estas indicaciones (escribe Sartre) nos permiten definir un carácter de la *experiencia crítica*: se hace en el *interior* de la totalización y no puede ser una aprehensión contemplativa del movimiento totalizador (...), es un momento real de la totalización en curso" (*CRD*, tomo I, p. 197). En suma, la experiencia crítica se da dentro de la experiencia totalizadora. Pero este momento crítico (reflexivo) no tiene aparición arbitraria: no puede darse en cualquier momento o en cualquier lugar. Por el contrario, está condicionado por toda la totalización en curso. Una crítica de la Razón dialéctica, por ejemplo no puede aparecer *antes* de Hegel y Marx ni tampoco *antes* del idealismo metafísico stalinista. Esto nos lleva a comprobar que el origen de la experiencia crítica es él mismo dialéctico. Y también que esta experiencia puede ser hecha por "cualquiera". Es necesario que comprendamos bien esto último: "*¿qué quiere decir 'cualquiera'*"? "Entendemos por esta palabra que cualquier vida humana, si la totalización histórica tiene que poder existir, es la expresión directa o indirecta del todo (del movimiento totalizador) y de todas las vidas, en la misma medida en que se opone a todo y a todas" (*CRD*, tomo I, p. 198). Hemos encontrado ya, por consiguiente, el fundamento originario de la epistemología sartreana: la identidad de una vida singular y de la historia humana. (Fundamento que Sartre abordará –insistimos– en su inmenso trabajo sobre Gustave Flaubert: *El idiota de la familia*, que funciona, en rigor, como la segunda parte de la *Crítica de la Razón dialéctica*, que nunca escribió. Pronto Editorial Colihue, cuyo editor es el legendario Pelín Narvaja, editará este otro "monstruo", más de mil páginas, de la pluma sartreana, tan mal leído y conocido como la *CRD*.) Sigamos: *entre individuo e historia hay identidad ontológica*. Y *reciprocidad metodológica*. Lo segundo es consecuencia de lo primero. La identidad ontológica se da porque son los individuos quienes hacen la historia. *También es cierto que la historia los hace a ellos*. Pero aquello que los hace (alienación, práctico-inerte) es su propia praxis (conciencia, libertad, proyecto) que se les vuelve extraña porque se ha objetivado en el campo de lo inerte. Esta inercia está constituida por los individuos y sostenida y retomada constantemente por ellos. De este modo, encuentra en la praxis individual su inteligibilidad última. Vemos, así, cómo la identidad ontológica funda la reciprocidad metodológica. Es porque el individuo y la Historia están hechos del mismo material que podemos partir metodológicamente del individuo y encontrar –a través de un vértigo de totalizaciones, destotalizaciones y retotalizaciones– la Historia.

En principio, la experiencia crítica es la vida misma del investigador que se critica reflexivamente: "En términos abstractos, esto significa que sólo puede aprehender los lazos de interioridad que le unen al movimiento totalizador un hombre que viva en el interior de un sector de la totalización" (*CRD*, tomo I, p. 199). Sartre parte entonces de las relaciones humanas que definen al investigador dentro del sector singular de la totalización a la cual pertenece. Este investigador (en tanto está totalizado) mantiene lazos de interioridad con conjuntos humanos a los cuales pertenece. "En una palabra, si la unidad de la Historia existe, el experimentador tiene que aprehender su propia vida como el Todo y como la Parte, como el lazo de las partes con el todo, y como la relación de las partes entre sí, en el movimiento dialéctico de la unificación; tiene que poder saltar de su vida singular a la Historia por la simple negación práctica de la negación que la determina. Según este punto de vista, el orden de la experiencia nos aparece claramente: tiene que ser regresivo" (*CRD*, tomo I, p. 200). Que el movimiento de la experiencia crítica es regresivo significa que partirá de la praxis –*de la conciencia no tética (de) sí comprometida en el mundo de la materialidad*– abstracta del individuo para encontrar (a causa de esa identidad ontológica y reciprocidad metodológica ya mencionada) "a través de condicionamientos cada vez más profundos, la totalidad de sus lazos prácticos con los otros, las estructuras de las diversas multiplicidades prácticas y, a través de las contradicciones y las luchas de éstas, lo concreto-absoluto: el hombre histórico" (*CRD*, tomo I, pp. 200/201). Y citemos un texto fundamental de la obra: "Si los resultados de la experiencia son positivos, se nos permitirá que definamos por fin a la Razón dialéctica como razón constituyente y constituida de las multiplicidades prácticas. Comprenderemos el sentido de la totalización, sentido totalizador o totalización destotalizada, y por fin podremos demostrar la rigurosa equivalencia de la *praxis* con sus articulaciones definidas y de la dialéctica como lógica de la acción creadora, es decir, en definitiva, como lógica de la libertad" (*CRD*, tomo I, p. 219).

LAS MANOS SUCIAS

No se le escapa a Sartre que este movimiento de la experiencia crítica es precisamente inverso al del marxismo. Este, en efecto, lejos de partir de la praxis individual y traslúcida del agente práctico, va de las fuerzas de producción a las relaciones de producción y de aquí a las estructuras y contradicciones de los grupos. Sólo, si es necesario, al individuo. Todo esto, a Sartre, le apestaba a stalinismo. A marxismo dogmático. En lo político, además, esa negación del papel del individuo en la totalización histórica llevaba al totalitarismo staliniano. El marxismo que Sartre busca dejar atrás esta viciado de inercia. Ha perdido vida. Se ha cosificado. Y (sobre todo a esta altura de los tiempos) sabemos que tiene razón. Por eso la fenomenología penetra las estructuras de ese marxismo cosificado y le entrega la vida de un pensamiento de la libertad. Habrán notado ustedes –además– que la dialéctica de Sartre no se plantea (repito: *no se plantea*) tomar en cuenta los esquemas dialécticos clásicos, los hegeliano-marxistas. De la dialéctica toma la idea de *totalidad* y la *destotaliza* constantemente por medio de la libertad de la conciencia fenomenológica. Nada, nunca, se fija. Hay, desde luego, alienación. La praxis libre del sujeto libre se cosifica en la acción, se aliena. Pero lo sabemos: el fundamento de la alienación es la libertad. De modo que la alienación, no bien se constituye, no bien se cosifica, empieza a destotalizarse. *Porque el hombre, también en la "Crítica de la Razón dialéctica", sigue siendo un agujero en la plenitud del ser*. Veremos que este agujero (que es la inevitable libertad del sujeto fenomenológico y del sujeto práctico) impide la consolidación del *grupo*. No bien el *grupo* se constituye empieza a de-constituirse, a destotalizarse. Aunque quiera afectarse de *inercia* a través del *juramento* (ya veremos esta figura de la totalización dialéctica), la libertad de cada uno de los agentes prácticos que constituyen el grupo es el elemento que desagrega lo que el juramento buscó cosificar.

En un pasaje de *Las manos sucias,* Sartre expone cómo la inercia (el juramento o, en este caso, una *orden* del Partido) no puede constituir en totalidad, ahogándola, la libertad del individuo. Hugo, el agónico protagonista de la obra, dice: "Lo que uno hace nunca es lo que el Partido te manda. 'Irás a casa de Hoederer y le meterás tres balas en la barriga'. Es una orden sencilla, ¿verdad? Fui a casa de Hoederer y le metí tres balas en la barriga. Pero era otra cosa. ¿La orden? Ya no había orden. Las órdenes te dejan completamente solo a partir de cierto momento. La orden se había quedado atrás y yo avanzaba solo y maté completamente solo y... ni siquiera sé ya por qué" (Sartre, *Teatro. Las manos sucias*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 107). Es decir, la *orden* es la inercia dentro de la conciencia libre. La *orden* cosifica la conciencia. Pero la libertad del sujeto práctico puede más que la *orden*. Queda, entonces, la angustia del individuo, que no tiene una *orden* que lo afecte de inercia, que haga de él una *cosa*, una cosa que tiene que matar, una *cosa obediente* constituida en exterioridad por el Partido, sino que está solo con su libertad, con su angustia, con todo el peso de su acto sobre sí. Vemos cómo una obra anterior a la *CRD* (*Las manos sucias*) nos permite entender la compleja urdimbre de la cosificación de la praxis en la totalización dialéctica.

No sé qué pensarán ustedes. Pero creo que Sartre es (hoy) uno de los escritores más vivos, más actuales, uno de los que más nos sirven para entender nuestras tragedias. Sigue siendo, también, algo que siempre fue: un gran escritor. ¿Qué se espera para montar en Buenos Aires (nuestra tan inquieta ciudad cultural) una versión de esta obra maestra, *Las manos sucias*? La traducción del texto que cité es de Aurora Bernárdez.

el próximo domingo
CLASE N° 35
SARTRE, "CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA" (III)